A Identidade dos Povos do Nordeste

Maria Rosário G. de Carvalho

"A terra é uma mãe generosa... O índio é uma pessoa nascido e criado na mata, eu penso que o índio vem do pó da terra."

(Tururim, Pataxó)

1 — INTRODUÇÃO

Propomo-nos neste trabalho a buscar apreender a identidade de povos indígenas no Nordeste, fundamentalmente da perspectiva do território, fator considerado indispensável à sua integridade física e sócio-cultural, entendido como dimensão espacial de populações humanas socialmente organizadas (cf. Seeger e Viveiros de Castro, 1979). Importa-nos entender como esses povos pensam os seus territórios, mediante que categorias ou representações, e que instrumentos têm historicamente utilizado para assegurar a sua unidade no âmbito do espaço mais amplo, politicamente dominado pelo Estado brasileiro. Assim, tentaremos definir a importância da dimensão territorial no engendramento da identidade étnica, sempre procurando apreendê-la referida ao sistema de relações sociais. Procedendo desse modo, poderemos talvez ganhar em inteligibilidade, na medida em que, como ideologia, estará sistematicamente orientada para as suas condições geradoras, dentro de um quadro com certo grau de especificidade: povos indígenas no Nordeste do Brasil.

Tomamos em conta a particular condição do "território[1]

1 "Para melhor apreender o problema, é útil distinguir a terra — meio de produção agrícola no qual se incorpora o trabalho dos homens — do território — espaço reconhecido, reivindicado pelo grupo e objeto de suas atividades extrativas (caça, pesca, colheita.)" Meillassoux, 1964 : 249.

indígena", enquanto território que, juridicamente propriedade do Estado (brasileiro), está sob a posse de povos distintos que o partilham comunalmente. A propriedade privada, pois, é tornada objetivamente inviável pelo Estado que, teoricamente, assegura a inalienabilidade dos territórios e o respeito às culturas das "comunidades indígenas", "o que implica no respeito às suas formas de organizar e dirigir a sociedade, e aos modos de distribuir e apropriar a riqueza..." (Agostinho 1981 : 8). Assim considerado, equivale a um "grande laboratório, o arsenal que proporciona tanto os meios e os objetos do trabalho como a localização, a base da comunidade" (Marx, 1975 : 67) comunidade que "não surge como conseqüência, mas como a condição prévia da apropriação e uso conjuntos, temporários, do solo (*op. cit.*, : 66). O Estado, unidade global, cede ao grupo étnico o espaço de onde retirar as condições materiais de trabalho e reprodução, cada sujeito como membro do grupo étnico dele se apossando. São dadas teoricamente, pois, as condições impeditivas, ou restritivas, à fragmentação territorial, através da negação da terra como bem passível de apropriação como mercadoria. Só assim, não apenas a unidade física é preservada, como também se reproduzem comunalmente as condições de existência.

As representações e ideologias são aqui tomadas não apenas como "... idéias quer sobre as suas [dos indivíduos] relações com a natureza, quer sobre as relações que estabeleceram entre si ou quer sobre a sua própria natureza..." (Marx, 1980 : 25), mas também como estendendo-se aos costumes, aos hábitos, ao "modo de vida" dos agentes de uma produção (cf. Poulantzas, 1972). Desse modo, ainda que dialeticamente referidas às condições materiais de existência dos indivíduos, as representações não são reduzidas a mero reflexo dessas condições, a própria relação dialética garantindo a sua "relativa coerência e autonomia" (Poulantzas, 1970).

As representações a serem consideradas, engendradas num quadro de relações interétnicas, só são inteligíveis no interior desse quadro, na medida em que "Na situação interétnica, aspectos culturais ou mesmo caracteres outros culturalmente valorados, funcionam como significantes, cujo significado é a própria alteridade socialmente construída e conscientizada. Assim o sistema, como um todo, passa a ser etnicamente diferenciado e assimétrico" (Agostinho 1981 : 5); sistema que no caso a ser analisado é constituído, de um lado, pelo Estado brasileiro e por segmentos sociais aí compreendidos, e

do outro, por povos indígenas localizados no Nordeste do Brasil.[2]

Tais povos foram historicamente alcançados por frentes agrícolas e pastorís da sociedade nacional, em momentos diferenciados, a partir de fins do século XVIII e inícios do século XIX. A depender do seu caráter agrícola, ou pastoril, essas frentes disputavam primordialmente os territórios a seus originais ocupantes, exigindo diretamente, ou não, a sua expulsão. Esta tendia a ser considerada indispensável naqueles casos em que as populações indígenas poderiam vir a competir com a população animal, uma vez expropriadas dos recursos econômicos necessários à sua sobrevivência. Povos indígenas e segmentos não-indígenas regionais confrontavam-se, assim, representando interesses conflitantes, em determinadas situações a realização desses interesses dependendo da eliminação, direta ou indireta, das populações indígenas. A história do contato não se distingue muito de outras envolvendo outros povos indígenas no Brasil, no que diz respeito aos constrangimentos físicos e culturais entendidos enquanto mecanismos inerentes ao ato de conquista. Cada modalidade concreta desse contato, todavia, teve repercussões específicas, afetando intensamente a produção e reprodução (material e simbólica) e impondo uma série de ajustamentos, sempre em conformidade às exigências de uma nova ordem, politicamente dominante, e às características de cada estrutura social particularmente considerada.

A sua situação é estruturalmente comum: predominantemente agricultores de subsistência que, secundariamente, destinam a mercado parte da sua produção, atendendo a necessidades de aquisição de produtos industrializados. A pesca, em certos casos, bem como a coleta, principalmente vegetal, a caça (crescentemente reduzida) e a criação de animais domésticos podem ser apontadas como as atividades econômicas complementares.[3] A elaboração de objetos em palha e madeira e o trabalho assalariado, predominantemente agrícola, são outras duas atividades orientadas para o mercado regional, a última das quais sempre encarada com sérias reservas.

Como representam esses povos a unidade mais ampla que os circunscreve a todos, espacial e politicamente, enquanto

2 Tais povos compreendem aqui os Pataxó, índios da Reserva Paraguaçu-Caramuru, Kiriri, Kaimbé, Pankararé, Tuxá (Bahia); Kariri-Xokó (Sergipe); Wassu, Tingui-Botó, Xukuru-Kariri (Alagoas); Pankararu, Kambiwá, Kapinawá, Xukuru, Fulniô (Pernambuco); Potiguara (Paraíba); compreendendo um contingente de, aproximadamente 20.000 habitantes.

3 A criação de rebanhos de gado tem lugar muito raramente e, nestes casos, o rebanho é sempre de pequeno porte.

unidade que regula direitos e deveres, fundados nos vínculos de pertinência a uma comunidade? Há uma recorrência à idéia de *nação* para expressar a sua "diferenciação em relação a alguma outra pessoa ou grupo com que se defrontam" (Cardoso de Oliveira, 1976 : 36), o que pode ser depreendido dos seus depoimentos:

> "Quer dizer que naquele tempo civilizado só vinha em tempo de festa... teve muita mistura agora porque as índia antigamente não tinha certo direito que tá tendo hoje. Hoje em dia como tá tendo o direito de índia não casar mais com pessoa civilizada prá não acabar a nação da gente... Porque se casar acaba a nossa nação e acaba os nossos direitos."

Observa-se ao mesmo tempo uma estreita relação entre a "preservação da nação" e a manutenção de direitos, estes vinculados ao exercício da tutela pelo Estado, através da Fundação Nacional do Índio:

> "Antigamente o índio não era reconhecido, não tinha conhecimento, era feito uma caça... e hoje em dia saiu no conhecimento."

"Conhecimento" que implica no reconhecimento jurídico de uma categoria específica — índio ou silvícola — pertencente a um grupo étnico, culturalmente diferenciado da sociedade nacional. Ao ser reconhecido parece ter a sua identidade atribuída, deixa de ser "feito caça" e transforma-se numa pessoa — "algo além de um fato de organização, mais do que o nome ou o direito reconhecido a um personagem e mais do que uma máscara ritual: é um fato fundamental de direito" (Mauss 1974 : 227). Talvez possamos ir mais além, fazendo corresponder a "caça" ao escravo, a quem era negado o direito à persona "... o escravo não tem personalidade, não tem corpo, não tem antepassados, nem nome, nem cognome, nem bens próprios"... (: 231). Ao reconhecer o índio como pessoa, pertencente ao grupo étnico, o Estado define a sua origem como "origem e ascendência precolombiana", designa-o *índio ou silvícola* e assegura-lhe a "posse e o usufruto das riquezas naturais contidas nas terras que habitam".[4]

Os casamentos interétnicos, em conseqüência, passam a ser negativamente discriminados, considerados como ameaça

4 Cf. a Constituição (Arts. 4.º e 198) e Estatuto do Índio (Arts. 2.º, IX; 17; 18; 38; 62).

à *nação* e à garantia dos direitos decorrentes da sua condição de *membros da nação:*

> "E quando quer casar com civilizado os pais diz que o civilizado quer roubar a nação, então não quer que índio case com civilizado por causa disso... porque senão acaba a nação. Se misturar acaba. Vira tudo nego, branco...".

Em determinados momentos a discriminação converte-se em negação, o *outro* sendo visualizado como impuro, portador de valores negativos, a impureza parecendo estar remetida a certas características físicas (cor da pele, textura do cabelo, etc):

> "... branco também empistia a gente. Acaba a nação. Agora nego empistia mais, empistia a nação, o sangue fica preto...".

Interessante também é observar o caráter etnocêntrico da discriminação, o plano individual sendo superposto pela *nação* o individual só como parte constituinte da nação.

Um outro aspecto digno de destaque é a supervalorização da sua identidade como pessoa reconhecida pelo Estado, que se distingue radicalmente daqueles "índios feito caça", "índios brabos", "não-pessoa":

> "Os velho falava dos índios brabo que antigamente tinha aqui. Esses índios brabo só fazia mesmo caçar, roça não botava. Não sei de onde era. Não sei também o nome. Dizia os antigo que eles vinha fazer guerra aqui fora."

Assinale-se a ausência de nome, a imprecisão quanto à origem, a atividade de caça que se opõe à atividade de roça, a designação de "brabo" (bravo, selvagem) e a menção à guerra.

Em relação à auto-identificação, quer genericamente considerada, quer na sua modalidade específica, parece sempre resultar de uma identidade atribuída que é apropriada e crescentemente reafirmada, sempre tendo em vista os "direitos" a ela inerentes:

> "Eu é que não sabia que era índio, eu sempre dizia... que eles dizia que tinha muitas aldeias aí por fora... e eu dizia que eu queria ser um índio, pensando eu que não era índio. Não sabia não. Não sabia que era índio... Essa língua de índio foi de poucos tempo. Era caboclo, não tinha certa compreensão, nem explicação de nada".

Vale ressaltar que estes depoimentos são de índios que, embora localizados no interior de um Parque Florestal, (numa situação de superposição área indígena/área ecológica marcada por certo isolamento físico),[5] desde o século XIX mantêm regular contato com segmentos regionais vizinhos. A referência à ausência de "certa compreensão, explicação" para justificar o desconhecimento da identidade genérica *índio* continua por nós sendo percebida como a ausência formal do elemento relacional dominante, responsável pela sua atribuição. Quando o elemento relacional se faz presente, eles não mais se designam como caboclos (caboclos de Barra Velha, conforme a maioria), classificador regional, mas como índios, e índios a quem se atribui uma identidade específica, Pataxó no caso:

> "Eu não sabia que era Pataxó. Vim saber que nós era Pataxó da chegada desse chefe nosso [primeiro chefe do Posto indígena]. Mas os nosso pai não dizia o que nós era... depois que o chefe chegou foi que falou que nós era Pataxó. Aí fiquemo Pataxó toda vida... Acreditamo porque eles falaram, eles conhece índio...".

A categoria *índio,* genérica, reveste-se de especificidade e concretude histórica, o etnônimo sendo apropriado como num movimento da incorporação à história, do qual passa a constituir um signo distintivo.[6] A partir daí, as relações com os outros passam a ser crescentemente marcadas pelo etnocentrismo, a fronteira índio-não índio delineando-se com maior precisão. A categoria "civilizado", genericamente tomada, passa a designar todos aqueles que não são índios, o critério racial sendo utilizado como diferenciador:

> "Pra mim é porque não é índio... branco, preto, tudo é civilizado. Não sendo índio... O índio nasceu de outra forma. Pra mim o índio foi nascido na mata, sem ver outra nação, só mesmo a nação índia, pura. E o civilizado eu não sei de onde foi que ele veio. O índio nasceu diferente. Enquanto ele tá dentro da mata a vida dele é nú. Depois que descobrem é que vai fazer um jeito pra ele vestir...".

---

5 Parque Nacional de Monte Pascoal, localizado nos limites meridionais de Porto Seguro, sul da Bahia.

6 Vide Leach (1978 : 20) sobre signo utilizado: "Os signos são sempre contíguos a outros signos que são membros do mesmo grupo... é um signo quando existe uma relação intrínseca anterior entre A e B, porque eles pertencem ao mesmo contexto cultural."

A questão da origem é fundamental na visualização etnocêntrica do "outro"; enquanto se define com precisão o espaço físico do índio — a mata —, requerendo-se sua especificidade — "o índio nasceu diferente" —, desconhece-se a origem do "civilizado". A mata é o seu ambiente natural, lugar de origem que se contrapõe àquele do "civilizado", desconhecido, e que lhe permite, idealmente, apagar as compulsões e coerções sofridas:

> "Eu posso parecer civilizado mas lá na mata sou índio selvagem."

Ao mesmo tempo, a categoria "civilizado" parece ter como elemento constituinte a capacidade de dominar algo, encerrando poder que, ao distinguir, separa:

> "a senhora é civilizada... civilizada é quem sabe a leitura."

A caracterização desse domínio circunscrito à "leitura" (saber ler e escrever a língua portuguesa) é bem ilustrativa da mudança crítica de situação que impõe padrões novos de comunicação.

Tais padrões, positivamente valorados, ao mesmo tempo que distinguem, implicam contradições à distinção:

> "Como eu sou índio... mas se eu soubesse a leitura eu já queria viver por minha própria conta como civilizado. Mas eu não sei a leitura, então me considero como índio e não sei nada... Não deixava de ser índio, não podia desprezar minha nação."

Em determinados momentos, quando as contradições se agudizam, as possibilidades de "viver por conta própria" parecem significar o resgate de uma pretensa liberdade, sempre na dependência do domínio da "leitura", e sempre aparentemente contidas pelo sentido da *nação.*

Por outro lado, além da preocupação em destacar a especificidade do "índio" frente ao "civilizado", há um nítido interesse em enfatizá-la, valorando-a mediante a reiterada evocação da sua origem, expressa na origem primeira da Aldeia:

> "No meu pensar, no meu conhecimento... quer dizer que isso aí a Aldeia é da descoberta do Brasil, porque quando existiu a descoberta do Brasil já existiu o ín-

dio aí. Então a Aldeia era pequena... E a primeira nação que foi descoberta no Brasil pra mim é a nação índia. Por causa disso a gente bota o nome índio... então foi trazendo o nome índio até agora. Nós somo a descendência deles."

É interessante observar a relação entre a "descoberta do Brasil", a existência da Aldeia e a denominação dos seus habitantes (da Aldeia) como índios, a dimensão temporal sendo apreendida através da alusão aos descendentes que continuam portanto "o nome índio" e tendo direitos decorrentes da própria descendência. Merecem registro, ainda, as expressões "a gente bota o nome índio" e "foi trazendo o nome índio até agora", relacionadas ao evento histórico da ocupação da terra pelos "civilizados" europeus.

Do mesmo modo que a ocupação original pressupõe direitos e permite a reafirmação da sua identidade na história, dá suporte à manipulação ideológica dos eventos históricos, cuja realização é auto-imputada, ou referida com vistas à valoração positiva. Assim é que, enquanto os Kiriri[7] afirmam "Quem descobriu o Brasil foi um caboclo chamado Pedro Marachá Cabrá", os Wassu,[8] para citarmos apenas um exemplo, destacam a sua participação na Guerra do Paraguai, em conseqüência da qual teriam recebido as quatro léguas de terra que reivindicam:

"Os caboclos foram para os reis para pedir a D. Pedro nós deseja um chão de casa para criar família. Ele deu."

Ao mesmo tempo, esse apelo à história funciona como mecanismo justificador das perdas a que foram submetidos com a ocupação dos seus territórios originais[9] dando bem a medida

---

7 Os Kiriri são de Mirandela, nordeste da Bahia.

8 Localizam-se em Joaquim Gomes, Alagoas. Não são oficialmente reconhecidos pela FUNAI que sobre eles não exerce a tutela.

9 Assim é que, a título de exemplo, os Tuxá de Rodelas (região São Francisco, Bahia) afirmam a perda das trinta ilhas sobre as quais detinham controle, restando-lhes hoje a ilha da Viúva, de 70 ha; Os Pataxó de Barra Velha referem-se à época anterior à criação do Parque Nacional do Monte Pascoal; os índios da Reserva Paraguaçu-Caramuru aos

"tempos em que as terras não eram arrendadas e nós não era expulso a coice de cavalo";

exemplar de uma autopercepção fundada na perspectiva histórica, vital para a sua sobrevivência, enquanto povos etnicamente diferenciados (ou *nações* na Nação).

A figura do território perpassa, assim, todo o quadro das relações interétnicas, parecendo se constituir no elemento crucial do engendramento da identidade dos povos considerados. A Aldeia é o ponto maior de referência, o centro, a partir do qual o mundo de que se tem notícia é referido. Aí foram encontrados, "saíram no conhecimento" e foram "trazendo o nome índio até agora". A sua identidade como Pataxó, Kiriri, Kaimbé, Wassu, Xukuru, etc., parece repousar nos espaços reconhecidos e reivindicados, posteriormente denominados Aldeias — Barra Velha, Mirandela, Massacará, Cocal. Tais espaços, conforme suas características geomorfológicas, fazem com que se autodefinam como "índios de rio", "índios de mata", "índios da costa". Nesse sentido, talvez possamos afirmar como Lévi-Strauss que ". . . o etnonímico é essencial ao exterior e secundário ao interior" (1977 : 313, minha tradução). A vinculação com a terra marca a sua origem:

> "o índio é uma pessoa nascido e criado na mata, eu penso que o índio vem do pó da terra."

e radicalmente distingue os "espaços do índio" dos "espaços do civilizado":

> "porque o índio é nascido e criado na mata desde o tempo antigo acho que o índio nunca foi em cidade, só foi nascido e criado na mata."

"Em tais casos, a aldeia deve ser considerada, não como uma unidade local por conveniência dividida em segmentos menores, mas como um conjunto de grupos sociais auto-sustentados habitando um só centro" (Schapera, 1975 : 58. Minha tradução), centro que condensa a sua história, permitindo a afirmação da sua identidade no presente e a sua projeção no futuro; identidade que, ao garantir direitos específicos,[10] desen-

---

e os Kiriri de Mirandela à participação na Guerra de Canudos,

> "diziam que era para fazer uma Igreja. Os índios levaram madeira, tanto os índio como as outra nação, todo mundo acompanhando o Conselheiro. Os que não morreram, voltou, mas achamo já ocupado. . . Ficou então esse bolinho, dividido em cinco quarteirão. Nós temo nesse meio. Daí nunca mais parou, os branco tomando conta. . .".

10 Referimo-nos aos direitos assegurados pela Constituição e Lei 6 001, Estatuto do Índio

cadeia um sentimento profundo de pertinência ao "chão onde nascemo", a sua existência enquanto membros da comunidade, da *nação* só se tornando possível no interior dos limites territoriais em que viveram os antigos, o "tronco velho" que os fez descendentes. As suas categorias, enquanto "representações coletivas", traduzem o sentimento comum de pertinência ao território, a categoria "civilizado" emergindo daí, uma categoria negativamente construída e visualizada:

> "Por que motivo eles os civilizados têm raiva de nós? Só pode ser por causa do tanto que é nosso, por causa de nossa terra. Eu acho que eles têm raiva por causa disso, porque nós não entrega a ninguém, nós quer morrer aqui."

"A principal identificação é em termos da aldeia...", afirma Epstein (1978 : 42. Minha tradução), observando que em Matupit; Melanésia, há três grandes seções de aldeias — Kurapun, Rarup e Kikila —, mas que todos se definem como o povo de Matupit, como declara um dos mais velhos dentre eles: "É verdade que somos conhecidos como Kikila, Rarup e Kurapun. Mas nós nos chamamos de povo de Matupit. Somos uma só ilha, somos Matupit" (Epstein, 1978 : 43. Minha tradução). Uma só ilha, um só centro, logo, um só povo, cujas relações sociais são "gradualmente desenvolvidas à base de compreensões partilhadas" (Barth, *apud* Epstein : 97), a mais fundamental sendo a autodefinição *matupit.*

Evans-Pritchard refere-se aos Nuer, assinalando que cada tribo possui um nome que tanto se refere a seus membros quanto à região que ocupa (*rol*) e que "cada uma tem seu território particular e possui e defende seus próprios locais de construção, seus pastos, reservas de água e reservatórios de peixes... Os membros de uma tribo têm um sentimento comum para com sua região e, portanto, para com os demais membros. Esse sentimento evidencia-se no orgulho com que falam de sua tribo, enquanto objeto de sua lealdade, na depreciação jocosa de outras tribos e na indicação de variações culturais de sua própria tribo como símbolos de sua singularidade" (1978 : 132). Os vínculos com a terra que ocupam são tão fortes que aqueles que pretendem deixar o local de nascimento para estabelecer-se permanentemente em outra região "levam consigo um pouco da terra de sua região natal e a bebem numa solução de água, acrescentando devagar, a cada dose, uma quantidade maior da terra de sua nova região, rompendo, assim, os laços místicos com a antiga e construindo

laços místicos com a nova. Disseram-me que se um homem deixar de fazer isso, poderá vir a morrer de nueer, sanção que pune a infração de certas obrigações rituais" (: 132). Beber da terra que ficou e beber da nova terra talvez possa simbolizar exemplarmente uma mudança (crítica) de situação, provocada pelo estabelecimento em outra região que não a de origem, o que resulta, conseqüentemente, na mudança do nome, numa nova modalidade da identidade Nuer. Assim, ao beber uma quantidade maior da terra de sua nova região não se estaria simbolizando a assunção do novo nome, renascendo na nova terra? Estas questões não foram postas por Evans-Pritchard, e as levantamos à guisa de possível reflexão.

Após todas essas considerações, entendidas como necessárias, tentemos buscar compreender mais especificamente as representações dos povos indígenas aqui considerados sobre o seu território, o seu sentido de territorialidade, bem como as formas pelas quais este sentido se manifesta.

O completo domínio do território, a capacidade de nomeá-lo à distância, tomando em conta determinadas características físicas e a ocupação humana, é algo que é esperado de todos aqueles considerados membros da "comunidade". Tal capacidade não se refere apenas ao presente, mas se remonta ao passado, tanto mais importante quando se trate de pessoas mais velhas, crescentemente orientadas para o "mundo dos antigos". Nota-se um especial orgulho por parte delas em todas as ocasiões em que lhes é dado demonstrar o seu conhecimento, a afirmação da sua identidade indígena parecendo emanar do "domínio do lugar". O depoimento que se segue é bem ilustrativo, razão pela qual o transcrevemos, em que pese ser longo.

> "Eu vou contar o que vi na minha Aldeia, naquele tempo... Na beira do rio do Corumbau morava um velho, logo encostado no mangue, esse foi o primeiro velho que alcancei, morava na beira do mangue, no lugar chamado Campinho. Mais em cima morava outro, chamava José da Barra. Mais em cima tinha outro velho..., esse tá aqui, veínho aí dentro da Aldeia. Lá em cima num lugar chamado 'Desejo' morava o pessoal dos Braz. Mais em cima um pouquinho no lugar chamado 'Macaco' morava... [mais locais são apontados com seus respectivos moradores: 'Murioba', 'Piqui', 'Passagem do Epifanio'...] ... Tudo era beira do rio, tudo era índio. A Aldeia era aqui, mesmo aqui, tinha casa deles aqui e do outro lado da lagoa."

Todos os relatos que tomamos desse tipo terminam, de um modo geral, com a alusão ao fato de a Aldeia haver sido originalmente estabelecida no mesmo local onde hoje se encontra, parecendo ter lugar um movimento de retorno semelhante à "... projeção no espaço de uma construção histórica, onde a dimensão temporal (não) será abolida" (Izard, 1977 : 308. Minha tradução).

O domínio referido faz-se sentir, particularmente, na definição dos limites do território, quando uma descrição precisa e pormenorizada dá conta de todos eles, à semelhança de uma recitação impecável "... da porta principal da Igreja[11] e daí... léguas em sesmaria para cada um dos pontos...". Da mesma forma, o território é classificado, geográfica e economicamente, indicando-se as nascentes de água, os locais próprios à extração vegetal, o espaço agrícola, as áreas de caça e coleta (animal e vegetal), os melhores pontos para a prática da pesca marítima, e/ou fluvial. Especialmente sobre o espaço agrícola exercem considerável domínio, tendo memorizadas as roças conforme os seus ocupantes, em certos casos distribuídas por locais diversos, dentro de uma apreciável extensão. Determinados acidentes, geralmente grande elevações, ganham um significado especial, servindo como pontos de referência em terra, e/ou mar, ao mesmo tempo que são utilizados como símbolos étnicos. Assim ocorre com o Monte Pascoal, entre os Pataxó, e o Morro dos Picos, entre os Kiriri, freqüentemente mencionados com orgulho e apontados como os marcos básicos de localização. Em relação ao primeiro, testemunhamos forte reação emocional dos Pataxó quando da apresentação de uma proposta de demarcação, posteriormente concretizada, que o subtraía à sua posse. Tal atitude afigurava-se-lhes indevida na medida em que, se importante era para os "civilizados", muito mais para eles, "originais ocupantes", que sempre ouviam dos mais velhos que "do Pascoá à beira da costa era dos índio, os velho contava...".

De inestimável valor são as marcas de ocupação humana que se acredita imemoriais, encaradas como testemunhas irretorquíveis da sua identidade étnica, marcas imperecíveis que são zelosamente conservadas. Trata-se de inscrições ("letreiros") à base de óxido de ferro, moldadas nas paredes externas das grutas, ou cafurnas, notadamente, figuras de animais, im-

11 A Igreja, sempre presente nas missões jesuíticas, era o ponto a partir do qual definiam-se os limites.

pressões semelhantes a mãos, ou preensores, e algumas poucas figuras humanas.[12]

> "Os antigos moravam aqui. A primeira geração, os bisavó, índios mesmo, puro, brabo. Dançavam Toré dentro das grutas e tocavam zabumba também.[13] Às vezes pode escutar zabumba ainda...[14]. No tempo dos bisavó botaram fogo neles, alguns correram, outros se esconderam nas grutas. Os índios da Cafurna deixaram rama, os mais novo que não são mais puro... Eles eram do começo da geração. Os mais velho que vivem agora são da quarta geração, os mais novo da quinta geração."

Como testemunhos são também considerados casas de pedra em ruínas, machados de pedra, objetos bífaces em pedra, pequenas pedras às quais são conferidos poderes mágico-religiosos, e os locais onde estão enterrados os antigos.

Os cemitérios são referidos como se fossem santuários, os mortos cronologicamente mais próximos nomeados e qualificados conforme as suas posições de chefia e feitos singulares. Assim é que, entre os Tuxá de Rodelas, existe um bom número de versões relatando a bravura excepcional do índio Rodela que teria enfrentado com sucesso a Felipe Camarão, impedindo que ele destruísse a Aldeia. A sua força, beleza e generosidade são exaltadas, do mesmo modo que os outros povos exaltam as qualidades dos seus "capitães", ou caciques, sistematicamente acentuando o empenho no trato da *nação* exemplificado na inexistência de miscigenação — "começou a misturar dos velhos pra cá", na completa posse de todo o território — "nesse outro tempo tudo nós era dono, do Monte Pascoal, do Pé-do-Monte pra cá isso tudo nós revirava aí" —, operacionalidade da língua indígena e numa série de costumes já perdidos, responsáveis pela diminuição da força da *nação.* Nesse sentido, é extremamente ilustrativa a declaração de uma índia Kiriri atribuindo a redução da eficácia na comunicação com os sobrenaturais à perda da língua. Tudo faz

12 Descrição de inscrições encontradas nas grutas que se localizam no território Kapinawá (agreste pernambucano). Vale ressaltar que os Kapinawá se encontram em plena luta pelo reconhecimento oficial da sua identidade étnica, os testemunhos referidos sendo por eles considerados de fundamental valor.

13 Instrumento de percussão, semelhante a um tambor grande.

14 É uma forma sutil de afirmação da existência de "encantados", ou "encantos" no interior das grutas.

indicar, portanto, que tentativas recentes de empréstimo de língua[15] são motivadas pela busca de maior fortalecimento, este dependente da comunicação com os "encantados", ou "encantos", legítimos asseguradores da *nação*.

Os antigos mortos retornam sob a forma de "encantados", ou "encantos", acreditam todos:

> "Encantado que eu sei é o índio antigo que morreu... encantado é o espírito do índio que volta. Toda quanto é triba tem encantado. Até hoje quem tem o terreiro chama... Chama encantado proque ninguém vê ele, ninguém tem o direito de ver ele..."

Retornam e são recebidos pelos que permanecem, nos terreiros, a perspectiva de retorno dando ensejo à realização do *Toré*, ou *Praiá*,[16] práticas rituais que se nos apresentam como retorno dos guardiães ao seu local de origem, à sua *nação*, transferindo a sua força aos mais jovens, aconselhando, sempre tendo em vista a preservação da *nação*, mediante a garantia do território.

Seguimos a Leach quando este observa que o ritual denota um aspecto comunicativo dos comportamentos culturalmente definidos, servindo como reafirmador dos diferentes *status* da estrutura de relações sociais, relembrando e reassegurando a posição de cada membro em relação aos outros e ao sistema maior (1974 : 524). "Os ritos podem alterar o estado do mundo porque eles invocam poder (...) O poder do ritual é tão real quanto o poder de comando" (: 525). Partimos do pressuposto de que, ao realizarem o *Toré*, ou o *Praiá*, os povos indígenas no Nordeste tentam alterar o estado do mundo, invocando poder, ao tempo em que reafirmam a sua posição em relação ao sistema maior, posição referida a um tempo pretérito — o tempo dos antigos — buscando reassegurá-la me-

---

15 Os Pataxó tomando de empréstimo a língua aos Maxakali (Minas Gerais) com os quais têm comprovadas afinidades culturais e, num movimento mais geral, os povos indígenas localizados no Nordeste que, crescentemente, se aproximam dos Fulniô, que se autodefinem como "a força dos índios no Nordeste".

16 A maioria desses povos tem apenas o *Toré*. Os Pankararé e os Kapinawá distinguem o *Toré*, prática ritual com a participação de homens e mulheres, do *Praiá*, de participação exclusivamente masculina. Vale ressaltar que, do conjunto dos povos indígenas considerados, apenas não temos notícia da prática do *Toré*, e/ou *Praiá*, entre os Pataxó de Barra Velha e os índios da Reserva Paraguaçu-Caramuru, no caso destes últimos sendo necessária observação mais cuidadosa.

diante a efetiva posse do território.[17] Mediante os rituais, expressam o sentido pleno da "comunidade indígena" que produz e se reproduz na mesma terra dos antepassados e reafirmam a sua disposição de lutar pela sua preservação ou retomada, com coragem e altivez, próprias dos "antigos".

Deter-nos-emos nos aspectos que consideramos mais importantes para os objetivos do presente trabalho, não nos interessando no momento uma descrição completa dos rituais.

> "A gente chama de brincadeira mas é muito fino, muito sério... O Toré bota muita força na Aldeia. A gente chama brincadeira mas é um trabalho muito pesado. Começa conforme o povo aguenta, de 8 até 9 horas da noite, aí vai até quatro da manhã, às vez... Quando acaba tá cansado de trabalhar tanto."

Aqueles que durante longo período de tempo deixaram de realizá-los, reaprenderam com os que "nunca abandonaram a tradição" e abriram os terreiros para "levantar a aldeia",[18] ou reaprenderam com "as lembranças do mais velhos. Eles sabiam cantar e dançar, mostraram e os mais novos aprenderam".

> "O índio tem ciência e idioma e o caboclo não tem nada. Índio vem da ciência, vem do berço."

A radical distinção índio-caboclo talvez possa ser vista como a negação de um classificador regional que tenta abrangê-los a todos, escamoteando diferenças básicas, como "a ciência e o idioma".[19] A "ciência" parece significar tanto o poder de co-

---

17 "Estamos convencidos de que, para os grupos étnicos persistirem como tais, torna-se indispensável um território, um 'setting' que lhes assegure a atualização de formas de organização social 'típicas', a saber, consistentes com as particularidades estruturais do grupo étnico, mesmo — ou sobretudo — quando em processo de adaptação à situação interétnica (ou, com outras palavras, em processo de articulação étnica). A situação de "reserva indígena", por exemplo, pode ser considerada como uma condição 'limite' para que o grupo étnico permaneça com um 'tipo de organização' " (Cardoso de Oliveira, 1976 : 63).

18 Caso, por exemplo, dos Kiriri que reaprenderam com os Tuxá, e dos Pankararé, com os Pankararu.

19 É importante tomar em conta que "idioma" não diz respeito apenas à língua utilizada na comunicação quotidiana, mas, sobretudo, para aqueles que não mais a têm, à língua ritual. Com relação à "ciência", valeria retomar Lévi-Strauss (1970 : 32) — a distinção entre pensamento mágico e práticas rituais e ciência.

municação com os "encantados", quanto o espaço físico onde tem lugar a comunicação, após a ingestão da jurema.

> "A jurema dá força. A força vem da jurema. A pessoa bebe, pega o encargue daquele Tonã[20] e se for possível bota abaixo até um umbuzeiro. Mas se caprichar nela... Só pode ser tomada nas ocasiões próprias. Criança até com idade de 13 anos não pode tomar. Agora de 14, 15 aguenta. Se pegar uma pessoa fraca não agüenta mais."

Vale notar a afirmação de que a jurema indicada é

> "aquela raiz da ciência, não é toda raiz, não. A gente procura aquela raiz até encontrar. A própria raiz que nasce para o lado do nascente é essa a raiz que a gente arranca, é sempre mais grossa que as outras."

O pajé dos Pankararé revelou-nos a existência em seu poder da "ciência", nesse caso, parecendo tratar-se da "ciência da Aldeia" que garante a comunicação com os "encantados", após a ingestão da jurema, permitindo-nos concluir que o domínio da ciência é do pajé, interlocutor privilegiado dos "encantados" e intermediário na comunicação dos outros participantes do ritual. Tratava-se de uma pequena pedra retangular, bem polida, em cujo interior afirmava haver um "encantado", a sua obtenção tendo-se dado através de uma visão ("vidência"), que o teria instado a ir até a "Fonte Grande", onde a teria encontrado na borda, espelhando. É importante ressaltar que a "Fonte Grande", ou "Fonte da Nascença", constitui o mais importante testemunho Pankararé da posse imemorial do seu território.

Os cânticos, ou "toantes", propiciam a descida dos encantados ao terreiro. Expressam ressentimento, desejo de reparação ou desforço pelas injúrias, determinação e altivez.

Estava lá no mato abaixadinho
Estava lá no mato escondidinho
Estava lá no mato onde Deus deixou
Estava lá no mato, oh por que me tirou?

Mas eu venho é de terra longe
Mas eu venho é trabalhar
Pra nossa tribo alevantar

---

20 Tonã é a roupa ritual, feita de caroá, portada pelos "folguedos" ou "encantados", conforme os Pankararé.

Vou brincar meu Toré
Porque eu gosto de brincar
Quem não gosta do Toré
Faça favor de não vir cá

Lá no alto da Jurema
Já mandaram me chamá
Oi! toma jurema
É tomá pra derrubá

Meu gentio eu quero força
Me dai-me força
Pra eu brincar nesta corrente

Adeus velho Ká
Adeus! foi-se embora
Oi! venha logo
Oi! nós aqui

Quebra a cabaça
Espalha a semente
Corte esta língua
De quem fala da gente

Papagaio verde-amarelo
Que comeu na cha da serra
Bata palmas, dê vivas
Nosso chefe está na terra
Prá levantar nossa aldeia

Essa casa fosse minha
Nós mandava ladrilhar
De ouro, de prata fina
Pro's caboclo farrear

Garcia Jr. desenvolve a hipótese de que "o modelo de *trabalho* seja o de um *ato de fecundação*, que os homens realizam sobre a terra", baseando-se nos estudos de Leach sobre o *Genesis* e o *Cronus* (1975 : cap. V). Entendo como ato de fecundação esse modelo de trabalho que é o *Toré*, ou *Praiá*,

> "... trabalho muito pesado... Quando acaba tá cansado de trabalhar tanto",

ato de fecundação realizado sobre a terra, de modo comunal, garantindo a vida e afastando a morte; morte que significa a

falta de terras para plantar, a fragmentação do território e a impossibilidade de reprodução da comunidade, o desaparecimento da *nação*.

Por ocasião da realização dos rituais, o território configura uma totalidade no tempo e no espaço — os mortos retornam sob a forma de "encantados" e se juntam aos vivos, compondo a totalidade da *nação* que simbolicamente ocupa a totalidade do seu território. Os membros da *nação* (vivos e "encantados") exercem domínio sobre a sua Aldeia, rompendo os vínculos de sujeição — "Quem não gosta de Toré/Faça favor de não vir cá" — que se lhes impõem os não-índios, estruturalmente dominantes. A vida é ritualmente assegurada mediante esse específico modelo de trabalho.

Nesse sentido, o modelo de trabalho ritual recompõe as condições materiais de existência, afirmando a proeminência da "agricultura do roçado" vista como a agricultura da vida (cf. Garcia Jr., 1975) sobre a agricultura de mercado, agricultura que ao introduzir a cerca de arame, prenuncia a morte.

> "A terra está toda presa debaixo do arame."

Do mesmo modo, o cultivo da cana está ligado à morte,[21] na medida em que, ao ocupar a terra, retira a possibilidade de plantar o roçado e impõe o trabalho assalariado como única alternativa

> "Se tivesse terra, no primeiro ano ainda aperta mas no segundo ano tem prá comer, prá vender, prá dar, prá emprestar, prá linha. Mas sem terra vira morador, mora na terra dos outro."

E "morar na terra dos outro" significa sujeitar-se

> "a plantar nas terras dos fazendeiro com a obrigação de cuidar do pasto e a cerca e depois da colheita do milho soltar o gado na roça."[22]

A condição de morador apresenta-se como insuportável, é a perda da liberdade que deve ser evitada a todo custo. Para evitá-la, naqueles casos extremos em que as cercas de arame

---

21 O cultivo de cana está ligado primordialmente aos povos indígenas da Zona da Mata pernambucana.

22 Esta é a situação dos Wassu, por exemplo, localizados na Zona da Mata alagoana, cercados de cana e arame.

foram tomando todo o espaço, desfigurando o território e ameaçando a *nação*, tenta-se a alternativa do arrendamento. "Os arrendamentos são feitos mediante contrato e, ao contrário dos antigos aforamentos, realizam-se por períodos de tempo previamente estabelecidos... O pequeno produtor recebe a terra e, depois de efetuar o desmatamento, tem direito ao seu uso com cultivos próprios do roçado apenas por um ano. Para assegurar a restituição da terra, os proprietários chegam, em alguns casos, a proibir o cultivo de mandioca porque seu ciclo agrícola abrange um período maior do que o normal" (Heredia 1979 : 141).

A desfiguração do território implica a negação da sua condição de *pessoa*, transformando-o num "qualquer". A terra deixa de ser "o grande laboratório, o arsenal que proporciona tanto os meios e objetos do trabalho como a localização, a base da comunidade" (Marx, 1975 : 67). Para evitar que isso aconteça, para não permitir o desaparecimento da *nação*, busca-se assegurar o exercício da tutela pelo Estado, através da Fundação Nacional do Índio, ao tempo em que são invocados os "encantados",

> "pois índios sem terra não é índio... Índio é a primeira nação índia. É a primeira nação que foi descoberta no Brasil é a nação índia... Por causa disso a gente bota o nome índio . Nós somo a descendência deles...".

BIBLIOGRAFIA

AGOSTINHO, Pedro — "Incapacidade civil relativa e tutela do índio". Rio de Janeiro (mimeo), 1981.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto — *Identidade, Etnia e Estrutura Social.* São Paulo, Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais, 1976.

EPSTEIN, A. L. — *Ethos and Identity.* Londres, Tavistock Publications, 1978.

EVANS-PRITICHARD, E. E. — *Os Nuer.* São Paulo, Ed. Perspectiva, 1978.

GARCIA JR., A. Raul — *Terra e Trabalho. Trabalho familiar de pequenos produtores.* Rio de Janeiro, Museu Nacional (Ms), 1975.

HEREDIA, B. — *A Morada da Vida. Trabalho Familiar de Pequenos Produtores do Nordeste do Brasil.* Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979.

IZARD, M. — "A Propos de l'identité ethnique" *L'Identité.* (Levi-Strauss, C., org.). Paris, Bernard Grasse, 1977.

LEACH, E. — "Ritual" *International Encyclopedia of the Social Sciences* (David L. Sills, ed.). Londres, The MacMillan Company e The Free Press, 1974.

————. — *Cultura e Comunicação*. Rio de Janeiro, Zahar Ed., 1978.
LÉVI-STRAUSS, C. — *O Pensamento Selvagem*. São Paulo, Editora Nacional, 1970.
————. — *L'Identité* (org.). Paris, Bernard Grasset, 1977.
MARX, K. — *Formações Econômicas Pré-Capitalistas*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1975.
MARX, K. & ENGELS, Friedrik — *A Ideologia Alemã I*. 4. ed., Portugal/Brasil, Editorial Presença e Liv. M. Fontes, 1980.
MAUSS, M. — "Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a noção do eu". *Sociologia e Antropologia*, São Paulo, EPU, 1, 1974.
MEILLASSOUX, C. — *Anthropologie Economique des Gouro de Côte d'Ivoire. De L'économie de subsistance à l'agriculture commerciale*. Paris, Mouton, 1964.
POULANTZAS, N. — *Poder Político y Clases Sociales en el Estado Capitalista*. México, Argentina, Espana, Siglo Veintiuno Ed. SA., 1970.
————. — *Fascismo e Ditadura*. Porto, Portucalense Ed., 1972.
SCHAPERA, I. — "The Political Organization of the Ngwato of Bechuanaland Protectorate" *African Political Systems* (Fortes, M. and. E. E. Evans-Pritchard, eds.). Oxford, Oxford University Press, 1975.
SEEGER, A. & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. — "Terras e Territórios Indígenas". *Encontros com a Civilização Brasileira 12*. Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 1979.